

As potências do simulacro: Deleuze com Nietzsche*

Leandro Lelis**

Resumo: Este artigo pretende apresentar a crítica feita por Deleuze ao platonismo, por meio da noção de simulacro, a fim de explorar as implicações desta crítica, validada pela apropriação de Nietzsche feita por Deleuze, nos domínios da ontologia e da estética. Para tanto, o texto pretende cumprir quatro objetivos: 1) abordar o tema da reversão do platonismo, segundo a letra deleuziana; 2) expor a leitura feita por Deleuze das noções nietzschianas de vontade de potência e eterno retorno; 3) problematizar a apropriação de Deleuze dessas noções no interior da reversão do platonismo; 4) levantar a discussão acerca de uma problemática estética a partir dos ganhos conceituais obtidos com a leitura de Deleuze do simulacro.

Palavras-chave: Deleuze; Nietzsche; simulacro; estética.

The powers of the simulacrum: Deleuze with Nietzsche

Abstract: This article aims to present Deleuze's critique of Platonism, which can be explained through the concept of simulacrum, exploring the implications of this criticism, validated by Deleuze's appropriation of Nietzsche's philosophy in the domains of Ontology and Aesthetics. In what follows the fundamental claims are: 1) to examine Deleuze's project of overturning Platonism; 2) to explain Deleuze's understanding of Nietzsche's concepts of will to power and the eternal recurrence; 3) to discuss Deleuze's appropriation of these notions in the context of overturning Platonism; 4) to indicate the possibility of arguing about an aesthetic problem from the conceptual gains made by Deleuze, by the concept of simulacrum.

Keywords: Deleuze; Nietzsche; simulacrum; aesthetic.

Introdução

No prólogo de *Diferença e repetição*, Deleuze anuncia a necessidade de combater o primado da identidade para pensar a diferença nela mesma. No caso da História da Filosofia, o platonismo, sobretudo no que diz respeito ao seu método dialético, é o primeiro adversário a ser enfrentado para que essa empreitada obtenha êxito e assim distinga o autor dos que assumiram a tarefa da reversão do platonismo. Nesse sentido, Deleuze toma distância da tradição que costumava compreender a

* Para uma abordagem mais abrangente acerca do simulacro como problema estético em Deleuze. Cf. LELIS, L. *Simulacro e modos de vida como ruptura da estética moderna em Deleuze*. Dissertação mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

** Doutorando em Filosofia pela UFMG/CAPES; membro do GT Deleuze (ANPOF). Contato: leandrolelism@yahoo.com.br

dualidade platônica ocorrendo entre modelo e cópia, ao reescrever como dualidade aquela entre o simulacro e a cópia.

Dito isso, a pretensão aqui é expor a crítica de Deleuze ao platonismo por meio do conceito de simulacro e demonstrar a hipótese de que a reversão do platonismo por ele proposta, reforçada pelo seu encontro com as noções de *vontade de potência* e *eterno retorno*, aponta uma nova perspectiva ontológica e estética sobretudo no que diz respeito a um novo sistema da obra de arte.

Deleuze e a crítica do platonismo

No início do escrito dedicado à questão do simulacro, em *Lógica do sentido*, Deleuze apresenta de pronto uma crítica às tentativas anteriores de reverter o platonismo afirmando tal esforço ter sido anunciado em voz alta por Nietzsche como abolição do mundo das essências e das aparências e destaca ainda filósofos como Kant e Hegel, guardadas as características de cada um, na disposição do mesmo projeto. Para Deleuze, o limite dessas tentativas foi ainda manter no pano de fundo a “motivação do platonismo”¹. Ele acredita no ultrapassamento desse limite somente se “tornar manifesta à luz do dia esta motivação, ‘encurralar’ esta motivação – assim como Platão encurrala o sofista”², mudando o foco da crítica e atuando no lugar onde os anteriores não penetraram. O caminho para realizar o projeto é sustentar a tese de que a dialética platônica opera segundo uma divisão e não segundo uma oposição, como a tradição sempre a interpretou. O autor observa ainda que esse método não pode ser entendido segundo uma divisão de gêneros, como se desenvolveu a partir de Aristóteles. O método da dialética platônica é, para ele, uma divisão cuja característica principal é selecionar, dividir para distinguir os bons dos maus pretendentes, isto é, para diferenciar as cópias perfeitas dos simulacros.

Deleuze explica sua tese observando a recorrência de Platão a um mito de fundação. O mito é uma estratégia para inserir o fundamento e selecionar os participantes de acordo com o maior grau de semelhança com esse fundamento. O mito também é essencial para complementar-se com a dialética, tendo a divisão como elemento comum a ambos. Platão divide para selecionar, tecendo uma trama na qual

¹ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 4ª Ed, 2007, p. 259.

² *Ibidem*.

cria personagens para aplicar seu método dialético elegendo quem deve participar do ser.

A estratégia platônica da seleção é analisada por Deleuze nos diálogos *Político*, *Fedro* e *Sofista*. Nos três, fica evidente a divisão entre os verdadeiros e os falsos pretendentes. Tanto no *Político* quanto no *Fedro*, Platão recorre a um mito fundador para selecionar os verdadeiros pretendentes, por exemplo, o mito dos tempos arcaicos e da circulação das almas, mas no *Sofista*³ há uma peculiaridade. Platão não se vale de um mito de fundação, tentando trazer às claras o falso pretendente, procedendo, portanto, de modo contrário ao dos diálogos anteriores. Deleuze está atento a essa mudança constatando que Platão não recorre ao mito de fundação para selecionar os participantes, pois utiliza o método da divisão, já que não se tratava de “avaliar os justos pretendentes, mas ao contrário para cercar o falso pretendente como tal, para definir o ser (ou antes o não-ser) do simulacro”⁴. De fato, Platão exclui o sofista do jogo da participação, porém, não dá cabo dessa figura. Deleuze aponta um instante curioso na tentativa platônica de encantar o sofista: quando Platão encerra a definição do sofista conforme um operador de discursos breves os quais obrigam o seu interlocutor a se contradizer, tal definição pode ser aplicada a Sócrates⁵. Assim, questiona se não teria sido Platão o primeiro a indicar a reversão do platonismo e em seguida inicia os passos da reversão apoiando-se na pista deixada pelo próprio filósofo grego.

³ O *Sofista*, escrito platônico de maturidade, é um diálogo entre o jovem Teeteto e o Estrangeiro de Eléia almejando responder a questão levantada por Sócrates, a saber: quem é o sofista? O diálogo apresenta a tentativa de captura dessa figura empreendendo uma aventura laboriosa, pois o próprio Estrangeiro o reconhece como um homem difícil de ser pego: “Esse homem é verdadeiramente um assombro e é muito difícil apanhá-lo completamente, pois ainda desta vez, lá está ele, belo e bem refugiado, em uma forma cujo mistério é indecifrável” (PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fedon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 236d). Para montar o cerco contra o sofista, Platão emprega uma sucessão de divisões partindo de exemplos mais simples até chegar a um mais abrangente, aproximando o sofista de cada exemplo dado a fim de mapear sua atividade. Assim, promove uma seleção para identificar claramente onde o sofista se enquadra nas divisões e desvendar quem ele é. A tese central do diálogo é o problema do ser, por isso, vemos Platão enfrentar Parmênides, movido pela necessidade de provar que o não-ser existe e que pode ser dito. O autor ambiciona capturar o sofista no seu esconderijo, pois, segundo ele, defender a inexistência do não-ser é o refúgio do sofista.

⁴ DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, p. 261. Para Platão, o discurso (*lógos*) deve ter lugar no “número de gêneros do ser” (PLATÃO. Op. Cit, 260a), conferindo assim existência ao não-ser e atribuindo o caráter de veracidade ou de falsidade ao discurso. O motivo de resgatar o não-ser como existindo é para associá-lo ao ser e em seguida determiná-lo como um outro, alinhando-o à parte falsa do discurso: “Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres” (Idem. Acerca deste problema da alteridade no *Sofista* Cf. MARQUES, M. *Platão, o Pensador da Diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006). Daí o empenho para provar a inclusão do não-ser no ser e apresentar uma divisão entre verdadeiro e falso no próprio ser. Sustentando a tese da existência do não-ser no ser, Platão posiciona o sofista no lugar da falsidade pretendendo com isso reduzir sua atuação.

⁵ Cf. PLATÃO. Op. Cit, 268a.

Deleuze encaminha a sua reversão a partir de uma leitura inovadora do simulacro afirmando a distinção entre esse e a cópia, lembrando que a cópia é bem fundada por haver nela semelhança, enquanto no simulacro, só há *dessemelhança*⁶. A semelhança garante o estatuto das cópias por meio de uma relação de interioridade e não de exterioridade. Na seleção platônica, a semelhança é interna porque, assemelhar-se é ser fiel ao modelo e diferenciar-se é um processo seletivo entre as cópias e os simulacros. Há na cópia um comprometimento com a Ideia que revela a relação de semelhança garantida pelo seu fundamento interior. Ao contrário da cópia, o simulacro não possui fundamento, logo não é semelhante. Daí ser ele uma imagem superficial a qual produz um “efeito de semelhança”.

O simulacro se furta a criar cópias, dando vazão à proliferação de múltiplas imagens decorrentes do desapego ao modelo. A cópia perfeita ao ser escolhida assina o pacto de reproduzir fielmente o modelo. Devido à semelhança interna com a Ideia, ela não se modificará ou criará outras imagens distintas porque a semelhança que habita o seu interior é imutável. De outro lado, surgem “más imagens”, pois tais imagens promovem a confusão por *parecerem* com a imagem verdadeira. Sob a óptica de Platão, o simulacro constitui um momento de corrupção das imagens em geral, as quais devem ser salvas pela existência de uma imagem boa (cópia)⁷. Essa última, a boa cópia, se torna uma barreira contra a subida do simulacro à superfície. O intuito platônico de fazer prevalecer a presença da cópia é visto por Deleuze como uma tentativa de aprisionar o simulacro no fundo da caverna. A cópia é um poderoso agente platônico que atua no sensível e consegue refrear o aparecimento do simulacro. Cópia e simulacro

⁶ Segundo Deleuze, a verdadeira motivação da dialética platônica no tocante à seleção consiste em: “(...) selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias, ou antes, as cópias bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los *acorrentados* no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se ‘insinuar’ por toda parte” (DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, p.262).

⁷ Para Platão, a técnica utilizada por excelência pelo sofista é a imitação (*tò mimetikón*). Ao tratar da produção de imagem (*eidolopoiiké*), ele divide a imagem (*eidolo*) em duas: cópias (*eikon*) e simulacros (*phántasma*), cabendo ao sofista a segunda fração dessa produção. A cópia é a reprodução fiel de uma imagem por levar em conta a sua representação tal e qual, e o simulacro é a produção de falsas imagens (Sem querer entrar no mérito da discussão acerca do termo *poieîn* como criação, destacamos que, para Platão, o sofista ardilmente *reproduz* uma imagem enganadora, um simulacro. Acerca desse debate sobre o termo Cf. MARQUES, M. “Phantasia em Platão”. In: *Tópicos*. UNAM: México, n 28, 2005, pp.57-82). Na interpretação deleuziana do diálogo, há uma seleção que distingue a cópia do simulacro, privilegiando os ícones em detrimento dos fantasmas. As cópias são boas imagens por levar em conta todas as proporções do original, já os fantasmas apenas *aparentam* uma imagem por desconsiderar a reprodução idêntica dos traços do modelo. Podemos dizer que ele *parece*, porque se funda apenas na aparência e não na semelhança, ou seja, o simulacro é aparente e a cópia é semelhante, sendo a aparência um engano conduzido pelo sofista a fim de comercializar a imagem falsa como verdadeira; enquanto é a semelhança que orienta a cópia fiel, quase como um espelho, ao considerar todos os detalhes próprios do original.

encenam um jogo de repressão/subversão na superfície, nas quais as estratégias são: a homologação de uma imagem verdadeira e a produção marginal de imagens falsas.

A ameaça que paira sobre o platonismo não é a figura do sofista, mas os efeitos do simulacro, daí Deleuze compreender a caçada de Platão contra as corrupções no sensível como uma luta contra o simulacro. Para Platão alcançar as alturas, é necessário livrar o sensível das falsificações que nele se manifestam e todo seu esforço se dirige para a elevação do pensamento aos céus, depende do combate às ameaças constantes promovidas pela desordem característica do sensível. Assim, impõe um estabilizador nesta camada tentando barrar o devir do simulacro⁸. Eis, pois, a luta platônica contra a produção do sofista, contra os fantasmas que assombram a sua república ideal ao subirem à superfície, e é nela que o platonismo pode sofrer um golpe irreversível⁹.

O trabalho de reverter o platonismo seria um insucesso se a defesa do simulacro fosse tentar ocupar o lugar da cópia. Para Deleuze, a oposição entre cópia bem e mal fundada deve ser abolida a fim de que o simulacro ganhe sua potencialidade e deixe de ser visto como rivalidade aos elementos platônicos. Se, para Platão, o simulacro é o outro das cópias semelhantes, por isso caracterizado de forma negativa, sempre como o elemento de exclusão; para o filósofo francês, o simulacro deixa de ser uma cópia degradada, um mau exemplo ou uma sobra da escolha do verdadeiro pretendente, e passa a encerrar “uma potência positiva que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução”¹⁰. O simulacro, portanto, sai da passividade de ser negado para a atividade de um escape.

Ao ver no simulacro a possibilidade de pensar a diferença nela mesma, como já reivindicava desde o início de *Diferença e repetição*, Deleuze trata de liberar o simulacro do predicado de cópia mal fundada, pois se mantivesse a discussão nas cercanias do platonismo, estaria carregando em si a sombra da dialética, permanecendo ainda próximo dos anteriores criticados. Para isso se concretizar, ele deve desatar o laço

⁸ Cf. DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, p. 264.

⁹ Luiz Orlandi destaca a subida dos simulacros lembrando que Deleuze, a partir dos estoicos, não vê os simulacros apenas como “rebeldes subterrâneos”, mas os estoicos se diferenciam dos outros gregos por fazerem valer os “efeitos (do simulacro) na superfície” (Cf. ORLANDI, L. “Simulacro na filosofia de Deleuze”. In: *34 Letras*. Rio de Janeiro. vol. 5, n. 6, 1989, p. 220. Acréscimo nosso). Orlandi encaminha sua argumentação afirmando que nesta subida há uma passagem do simulacro ao fantasma, distinguindo o simulacro como objetos de profundidades, e o fantasma como efeito de superfície. O simulacro das profundezas sobe à superfície, afirmando assim a sua “potência fantasma”. Orlandi encara esta subida como mais do que um lugar de privilégio dado ao simulacro agora postado na superfície. A subida do simulacro cumpre o papel de reverter não só o platonismo, bem como todo o mundo da representação, como está sublinhando no início de *Diferença e repetição*.

¹⁰ Cf. DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, p. 264.

que ao mesmo tempo prende o simulacro ao estatuto de degradação e dá à cópia a posição de privilégio no sistema platônico. A estratégia é, portanto, atacar o sustentáculo da semelhança – o fundamento – e pensar o simulacro com base na própria diferença. Se o fundamento e a semelhança são internalizados, segundo as leis do platonismo, a diferença também o é. Para por em prática tal estratégia, Deleuze recorre a um dos seus grandes aliados: Nietzsche. A reversão proposta por Deleuze só é possível com esse encontro ao se destacarem as alianças do simulacro com as noções de *vontade de potência* e *eterno retorno*, rompendo, assim, com a semelhança e com o fundamento, autorizando Deleuze reverter o platonismo a partir de uma potencialização do simulacro.

Nietzsche, um aliado precioso: vontade de potência e eterno retorno

Explorar o caráter de ausência de origem é o primeiro passo para a potencialização do simulacro por não haver nele qualquer fundamento, ao contrário da cópia. A ausência em questão trata-se, portanto, de assumir a inexistência de um fundamento identitário, e Deleuze se apropria muito bem dessa ideia ao mergulhar na noção de vontade de potência. Esta virada tem início em *Nietzsche e a filosofia* quando Deleuze aborda a noção de vontade de potência como *elemento diferencial e genético das forças*. Antes de explorarmos essa afirmação, vejamos como nosso autor lê o problema das forças em Nietzsche.

Uma força tanto exerce dominação quanto é o objeto submetido à dominação. Para expor o conceito de força, em Nietzsche, Deleuze recorre à relação. Uma definição mais exígua diz: O conceito de força é “o de uma força que se relaciona com outra força”¹¹. Embora a definição não pareça esclarecer muito, mas é nesse momento que a força é denominada como vontade (vontade de potência), apontando para uma concepção inédita de uma “filosofia da vontade” (o que não é nossa pretensão desenvolver aqui). No entanto, destaca-se a ideia de que a vontade se exercerá sobre outra vontade, e não sobre a matéria, por exemplo. Desse modo, o problema da vontade se desloca de uma vontade que quer o involuntário para a relação entre uma vontade que obedece mais ou obedece menos. É daí que Deleuze parte para o problema da origem.

¹¹ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1963, p. 7.

A relação da força com outra força, seja de comando ou de obediência, aponta para o caminho da origem, compreendida como “diferença na origem”. Essa diferença é a *hierarquia*, é justamente “a relação de uma força dominante com uma força dominada, de uma vontade obedecida com uma vontade obediente”¹². Nesse caso, o problema mais geral que Deleuze ressalta em Nietzsche é o de que a hierarquia é inseparável da genealogia, assumindo-a como o “fato originário”. Assim, ao interpretar a questão da vontade de potência, Deleuze encontra em Nietzsche uma distinção subjacente entre vontade e força justamente na origem da relação entre as forças. Quais são as forças em jogo e como se dá a relação entre elas?

Partindo do questionamento feito por Espinosa, “o que pode um corpo?”, Deleuze assume que o corpo, seja ele biológico, social ou político, é definido como uma relação entre forças, como um “fenômeno múltiplo”, o qual é formado por uma “pluralidade de forças irreduzíveis”. Essas forças se distinguem por sua qualidade e por sua quantidade. A quantidade diz respeito às noções de *dominada* e *dominante*, e a qualidade corresponde às noções de *ativa* e *reativa*¹³. As forças dominantes, também entendidas como superiores, são de qualidade ativa; e as forças dominadas, ou inferiores, são de qualidade reativa¹⁴. Desse modo, ativo e reativo correspondem às “qualidades originais” que explicitam a relação entre as forças. Cada força relacionada possui uma qualidade correspondente à sua “diferença de quantidade”. A diferença de quantidade é a “essência da força”, porque é ela que vai caracterizar a qualidade. Se há o predomínio das forças ativas em uma relação deve-se ao fato de a quantidade dominante ser maior. Do mesmo modo, se há um predomínio das forças reativas é porque prevalece a quantidade dominada. Sendo as forças qualificadas de acordo com o seu grau de quantidade, a hierarquia é justamente a diferença entre as forças.

Após essa caracterização, Deleuze retoma a passagem na qual Nietzsche diz que a vontade de potência é o componente necessário ao novo conceito de força, concebendo-a como um complemento, um querer interno¹⁵. A peculiaridade da vontade

¹² Cf. Ibidem, p. 8.

¹³ Cf. Ibidem, p. 48.

¹⁴ Deleuze alerta que, pelo fato de serem forças que obedecem, as forças inferiores não deixam de ser forças, pois obedecer e comandar são qualidades inerentes à força. Mesmo reativas, as forças inferiores atuam na conservação da sua quantidade de força: “Nenhuma força renuncia à sua própria potência. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada, dissolvida. Obedecer e comandar são duas formas de um torneio” (Nietzsche apud Deleuze. Ibidem, p 46).

¹⁵ “O vitorioso conceito ‘força’, com que nossos físicos criaram deus e o mundo, precisa de um complemento: há de ser-lhe atribuído um mundo interno [*innere Welt*], que eu designo como ‘vontade de poder’, isto é, como um insaciável ansiar por manifestar poder; ou utilização, exercício de poder, pulsão

de potência, nessa leitura, é o seu caráter de complemento interno da força. Para sair dessa espécie de contrassenso, Deleuze esclarece que a vontade de potência não é atribuída à força como um predicado, já que se for feita a pergunta “Quem quer?”, a força não é este sujeito. O direito de querer pertence tão somente à vontade de potência, vontade de potência é “quem quer” e força é “quem pode”. Nesse caso, a força só poderá exercer seu poder se houver um querer. Ademais, é somente pela vontade de potência que a força exerce seu querer, sua atuação sobre outra força¹⁶.

Para responder ao questionamento de como a vontade de potência é introduzida na força, Deleuze retoma o argumento da diferença entre as forças. Em resumo, a essência da força é a diferença de quantidade com relação a outras forças, diferença esta que se apresenta como qualidade da força; assumindo essa diferença de quantidade, ela irá referir-se a um elemento genealógico que é *diferencial* das forças em relação e *genético* “das qualidades das forças”¹⁷. É da vontade de potência, por sua característica genealógica, que resulta a diferença de quantidade das forças relacionadas e a qualidade “que, nessa relação, cabe a cada força”¹⁸. A vontade de potência no interior da força é elemento diferencial, porque corresponde à diferença de quantidade a qual define se as forças são dominadas ou dominantes, e elemento genético, porque dela decorre a diferença de qualidade que define se as forças são ativas ou reativas. É, portanto, da vontade de potência que se origina as diferenças de quantidade e de qualidade das forças em uma relação. Em outras palavras, a vontade de potência aparece como “gênese” da

criadora, etc. Os físicos não se livram do ‘efeito à distância’ dos seus princípios: muito menos de uma força repulsora (ou atrativa). Isso em nada ajuda: tem-se de conceber todos os movimentos, todos os ‘fenômenos’, todas as ‘leis’ apenas como sintoma de um acontecer interno e fazer uso, enfim, da analogia [*Analogie*] com o homem” (NF/FP, 36 [31] de junho-julho de 1885. Agradeço a Daniel Filipe Carvalho pela tradução do fragmento. No entanto, Deleuze não se refere a um “mundo interno”, mas a um “querer interno” ou “vontade interna” [*innere Wille*]. Para essa distinção entre termos, cf. MACHADO, R, *Deleuze, arte e filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 94). Afirmar que falta um querer interno à força e Nietzsche denominá-lo como vontade de potência não atribui às suas palavras a busca de um princípio ou de uma essencialidade identitária das forças. Nietzsche acredita que deve haver um complemento às forças, qual seja, a vontade de potência. Embora ela seja figurada como um princípio, ela não pode ser confundida com um princípio essencial ou razão suficiente. O cuidado deve ser redobrado ao entender a vontade de potência como princípio genético para não emparelha-la com o que se entende por *essência*, pois isso poderia inserir Deleuze em uma discussão metafísica que não nos interessa. Podemos reforçar este argumento acompanhando Eladio Craia ao afirmar que, em Deleuze, a vontade de potência é lida como “princípio genealógico das forças”, suscitando assim o surgimento de uma diferença interna oposta à identidade. A respeito do esclarecimento da vontade de potência como um princípio não-metafísico cf. CRAIA, E. “Um acercamento da leitura deleuziana de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, n 20, São Paulo, 2006, p. 51-53).

¹⁶ DELEUZE. Op. Cit, 1962, p. 57.

¹⁷ Ibidem, p. 56.

¹⁸ Ibidem.

quantidade e da qualidade das forças em relação¹⁹, deduzindo daí a sua natureza como “princípio para a síntese das forças”²⁰. No eixo da discussão levantada por Nietzsche e acompanhada por Deleuze está a ideia de que o mundo é composto por uma relação de forças e essa relação tem em sua origem a *diferença de potência*. A inovação nessa sentença consistiu em acrescentar às forças uma diferença de potência como ação primária. Assim, o mundo é uma relação de forças, no interior das quais, atua a vontade de potência.

A noção de vontade de potência como um princípio genético também é tematizada em um colóquio dedicado ao pensamento de Nietzsche realizado em 1964 e organizado por Deleuze – o único em toda a sua vida²¹. A discussão sobre a vontade de potência no colóquio em Royaumont ultrapassa a abordagem mais inclinada aos temas da física para ganhar campo na moral através de uma nova característica: a de um mascaramento sobre um não-fundo. Dentre as várias objeções as quais Deleuze se preocupou em comentar, destaco aquela que fez a Jean Beaufret, acerca da questão do valor: “se tudo é máscara, se tudo é interpretação e avaliação, o que haveria, então, em última instância, já que não há coisas a serem interpretadas, nem avaliadas, nem coisas a serem mascaradas?”²². A outra objeção a qual Deleuze se dedica a analisar é a de Gianni Vattimo quando esse afirma acreditar que a crítica aos valores estabelecidos e a criação de outros (transvaloração dos valores) deveriam ser reportados a uma “profundidade original” para não caírem num estado de “proposições da consciência”. Profundidade original denominada por Vattimo de “caverna de toda caverna”, “abismo abaixo de todo fundo”, “máscaras sobre máscaras”. Sob o jogo de máscaras, no desenrolar subversivo

¹⁹ (Ibidem, p. 56). Nesse sentido, Deleuze parece cumprir a exigência de uma gênese que “buscava” em Kant. Ora, *Nietzsche* foi escrito um ano antes do estudo sobre Kant, logo Deleuze em vez de utilizar Nietzsche para preencher alguma lacuna deixada pelo modo que as faculdades são dadas no universo kantiano, ele aproxima Kant de Nietzsche para, através da vontade de potência como elemento genético, trazer as claras essa possível falha do filósofo de Königsberg.

²⁰ (Abordaremos mais a frente essa afirmação quando entrarmos na questão do eterno retorno). Roberto Machado interpreta essa questão da gênese destaca a distinção entre força e vontade como uma distinção de nível. Segundo o autor, “enquanto as forças são empíricas, a vontade, que é condição ou princípio genético e diferencial, é transcendental. Assim, o que Deleuze está sugerindo quando salienta que uma vontade interna complementa a força é que o empírico é quantitativo e qualitativo, mas que esse mundo das qualidades e das quantidades precisa de um princípio interno de determinação, de um princípio genético, não mais empírico, mas transcendental” (MACHADO, R. Op. Cit, p. 95).

²¹ Cf. DELEUZE, G. “Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno”. In: *A ilha deserta e outros textos*. (Org. David Lapoujade). Trad. Luiz B. L. Orlandi (et. al). São Paulo: Iluminuras, 2006.

²² Ibidem, p. 157.

na superfície, está o abismo, a caverna de toda caverna, a profundidade original chamada vontade de potência²³.

O jogo de máscaras não vela um fundamento, uma profundidade sólida, ele encobre somente a “profundidade original” ressignificada como vontade de potência. Diferente da cópia posta sobre o modelo, a máscara está sobre a nova profundidade, sobre um *a-fundamento* próprio da ausência de origem reivindicada por Nietzsche, mudando, assim, o curso da filosofia a qual primava por uma origem e agora passa a ser pensada a partir de uma não-origem, de um não-fundamento.

Diferença genética e a-fundamento são características que permitiram a Deleuze operar no seu projeto de reversão do platonismo abolindo o fundamento que era a garantia da existência das cópias. No lugar do fundamento está o abismo, e mais ainda, em vez de uma semelhança, a vontade de potência traz uma diferença em sua gênese. No limite, assumir a vontade de potência como sem fundo, como a profundidade encoberta por máscaras, não é inseparável do simulacro, pois ambos revelam o a-fundamento, bem como assumem a diferença na origem.

Com a vontade de potência e o simulacro atuando na mesma frente, Deleuze valida o desabamento para um abismo que antes sustentava os modelos. O simulacro abre o chão onde estavam assentados o Modelo e a cópia, descortinando o abismo que o fundamento esforçava-se por mascarar. Ele não é um novo fundamento, e sim “engole todo fundamento, assegura um universal desabamento (*effondrement*), mas como acontecimento positivo e alegre, como (*effondement*)”²⁴. Deleuze compreende logo que o a-fundamento não pode ser estático e por isso associa a ação do simulacro à noção nietzschiana de eterno retorno.

Deleuze também lê o eterno retorno bem a seu modo. Ele constrói o “seu eterno retorno” como uma seleção, gerando alguns descontentamentos por parte daqueles que cobram uma leitura mais dogmática de Nietzsche²⁵. O eterno retorno é exposto em duas

²³ Para Deleuze, a afirmação de que tudo é máscara diz respeito ao tema da morte de Deus que dissolve a identidade e tudo passa a ser simulação descompromissada com uma substância originária: “É preciso chamar essa profundidade original, a famosa profundidade-altura de Zarathustra, de vontade de potência” (Ibidem, pp. 165-166).

²⁴ DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, p. 268.

²⁵ Paolo D’Iorio é um dos estudiosos de Nietzsche que acusa a interpretação deleuziana do eterno retorno de ter ignorado o caráter trágico da vida. Segundo D’Iorio, ao elaborar sua concepção de afirmação da vida, Nietzsche não projetava suprimir os aspectos negativos da existência isto é, o eterno retorno deve trazer tudo consigo. D’Iorio concorda com a concepção mais tradicional do eterno retorno como um movimento cíclico que faz voltar tudo sem desprezar o lado trágico da vida, esse mesmo que ele aponta faltar na concepção deleuziana do eterno retorno, por ser uma seleção do que deve ou não retornar

etapas distinta. A primeira no sentido cosmológico, objetivando a afirmação do ser do devir, e a segunda no sentido ético, na qual o ser do devir afirma-se como devir-ativo.

O eterno retorno no aspecto cosmológico parte de uma crítica da ciência, devido ao insucesso desta ao tratar da “verdadeira teoria da força”, porque o modo como concebe as diferenças de quantidade é reduzindo-as. Além de ter assumido seus conceitos físicos tendendo à igualação quantitativa, a ciência é tida como ferramenta do pensamento niilista por ter em sua base a compreensão e a interpretação dos fenômenos sob o ângulo das forças reativas, ou seja, vê tudo pelo lado das reações, o que faz dela partícipe do niilismo moderno pelo fato de também negar a vida. Ora, o que é o niilismo senão a apoteose das forças reativas? No momento, não desenvolveremos a complexa questão do niilismo em Nietzsche, vale mais ressaltar que a ciência pode afirmar ou negar o eterno retorno de acordo com a sua posição, nesse caso, a afirmação mecanicista e a negação termodinâmica. Mas as duas posições partilham da ideia de que há um estado final do devir, assumindo ser e nada sem diferenciação²⁶.

A defesa de um pensamento indiferenciado não coaduna com o eterno retorno defendido por Nietzsche. Na leitura de Deleuze, Nietzsche assume o eterno retorno como “pensamento sintético, o pensamento do absolutamente diferente que exige um princípio novo fora da ciência”²⁷. Princípio do qual Deleuze irá se valer mais adiante e seguirá como movente para a sua filosofia: o princípio da repetição da diferença. Ao assumir a reprodução do diverso e não do idêntico²⁸, a consequência extraída é a de o eterno retorno só poder ser compreendido se oposto à identidade: “O eterno retorno não é a permanência do mesmo, o estado de equilíbrio, nem a morada do idêntico. No eterno retorno não é o mesmo ou o um que retornam, mas o próprio retorno é o um que se diz somente do diverso e do que difere”²⁹.

(D’IORIO, P. “O eterno retorno”. *Gênese e interpretação*. In: *Cadernos Nietzsche*. Trad. Ermani Chaves. São Paulo: Discurso Editorial, n-20, 2006, pp. 72-73).

²⁶ Cf. DELEUZE, G, Op. Cit. 1962, p. 52.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Segundo Fornazzari: “O eterno retorno seleciona, desse modo, a diferença como aquilo que retorna porque extrai as últimas consequências de sua potência. O idêntico, o semelhante, o negativo não retornam porque neles a diferença intensiva se encontra anulada. É preciso, antes, esfacular as coisas, dissolver as identidades para liberar novamente as intensidades que a constituem, desigualá-las. Por isso, o eterno retorno não é uma “lei natural”, ele não é a reedição infinita da diversidade sensível num grande círculo do mesmo. O eterno retorno é intensivo. A repetição do desigual, o retorno da diferença se define como a criação do novo a partir da afirmação do acaso sempre renovado dos encontros subterrâneos, dos desdobramentos de uma multiplicidade diferencial e intensiva que povoa o espaço aberto do ser unívoco” (FORNAZZARI, S. “A diferença e o eterno retorno”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, n. 20, 2006, p. 29-30).

²⁹ DELEUZE, G. Op. Cit, 1962, p. 53.

Partindo da ideia de que o devir não assume um estado inicial ou final, apenas se dá no instante fazendo coexistir passado e futuro no presente, Deleuze destaca que Nietzsche concebe o eterno retorno a partir do pensamento do “puro devir”. O autor de *Zarathustra* critica a ideia de que tudo volta, pois se assim o fosse culminaria na contemplação e aproximaria o mundo do ser do mundo do devir. Deleuze reformula a questão da seguinte forma: “como o passado pode constituir-se no tempo? Como o presente pode passar?”³⁰. A resposta é elaborada associando o eterno retorno ao problema da passagem. O presente é a chave de compreensão, porque ele é ao mesmo tempo passado e presente dado no instante. O presente passa por si mesmo sem a necessidade de um novo passado para que ele seja passado; o passado jamais se constituiria no tempo e muito menos o presente passaria. Para que o presente coincida com o passado, com o futuro e consigo mesmo, é preciso que o instante abarque essas três dimensões temporais e não se solidifique, mas passe. Portanto, o eterno retorno não é o retorno de algo que “é”, seja esse é o um ou o mesmo, dizendo de outro modo, não é o retorno do ser. O ser será constituído no retornar, mas esse retornar como o “um afirmado do diverso ou do múltiplo”. Assim posto, o eterno retorno não carrega uma identidade que corresponde à “natureza do que retorna”. Em vez disso, o retornar se dá para o que diferencia e não identifica. Deleuze interpreta o eterno retorno como uma síntese “do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação”³¹.

Com relação ao seu princípio, o eterno retorno não depende de um de uma identidade originária. Sob todas as perspectivas, seu princípio deve ser capaz de “preencher as exigências de uma verdadeira razão suficiente”³². A hipótese cíclica não é levada a diante por Deleuze em virtude de ela ser insuficiente para compreender o eterno retorno. Tal hipótese desconsidera a “diversidade dos ciclos” assim como “a existência do diverso no ciclo”. Portanto, o único modo de compreender o eterno retorno, ele mesmo, é como a expressão de um “de um princípio que é a razão do diverso e de sua reprodução”. Em termos mais célebres da filosofia de Deleuze, como razão da diferença e da repetição. Mas esse princípio não goza de novidade para nós, ele é exatamente a vontade de potência.

³⁰ Ibidem, p. 54.

³¹ Ibidem, p. 55.

³² Ibidem.

Ora, retomando a afirmação de que a força tem quantidade, dominada ou dominante; e qualidade, ativa ou reativa, a vontade de potência também possuirá uma diferenciação. Embora a vontade de potência esteja presente nas forças ativas e reativas, não é a mesma figura em ambas. As qualidades da vontade de potência são a afirmação e a negação. Em conformidade com as qualidades da força, de um lado, estão a ação e a afirmação, e de outro lado, a reação e a negação. Deleuze compreende que as duas qualidades da força são como “instrumentos da vontade de potência que afirma e nega”, sendo a qualidade da vontade imprescindível para a qualidade das forças a fim que elas alcancem seus intentos. No entanto, a afirmação e a negação ultrapassam a ação e a reação posto que elas sejam as “qualidades imediatas do próprio devir”. Sendo qualidades distintas, a afirmação é o “poder se tornar ativo, o devir ativo em pessoa”, já a negação é um devir reativo: “Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanentes e transcendentem em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças”³³. Destarte, entramos “no mundo glorioso de Dionísio, o ser do devir” pela afirmação e despencamos “no fundo inquietante de onde saem as forças reativas”³⁴ pela negação.

Essa discussão ultrapassa o campo da cosmologia e invade o da ética quando Nietzsche associa a força ativa, ou vontade afirmativa, às figuras do nobre, do senhor e do alto, de um lado; e a força reativa, ou vontade negativa, às figuras do vil, do escravo e do baixo, de outro lado³⁵. Daí a questão que se coloca para o eterno retorno considerando que a vontade de potência faz parte do devir das forças, seja ele ativo, seja ele reativo. Se o eterno retorno, como foi exposto acima, é o ser do devir, então como pode retornar o devir reativo? Deleuze se apega à defesa de que os valores reativos não retornam, dando início assim ao argumento do eterno retorno como seleção, agora no aspecto ético e ontológico.

³³ Ibidem, p. 61.

³⁴ Ibidem.

³⁵ A leitura de Deleuze é “oxigenada” pelas passagens de *Assim falou Zaratustra* (“Da visão e do enigma” e “O convalescente”) nas quais Nietzsche anuncia o retorno como um ciclo que faz retornar tudo, anunciado pelos personagens do anão bufão e dos animais águia e serpente. Para ele é o devir que retorna. “O grande fastio do homem, aí está o que me sufocou e me entrou pela goela; e também aquilo que o adivinho predissera: Tudo é igual... E o eterno retorno, mesmo do menor, foi isso a causa da minha lassidão de toda a existência” (DELEUZE, apud Nietzsche. *Zarathoustra*, III, “Le convalescente”. DELEUZE, Op. Cit, 2006, p. 163). O trecho citado por Deleuze está traduzido para o português de forma diferente: “O grande fastio pelo homem – isso me sufocou, me havia entrado na garganta: e o que o vidente vaticinou: ‘Tudo é igual... E o eterno retorno inclusive do menor! Esse era meu fastio por tudo o que existe’” (NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 210).

A segunda caracterização do retorno é considerada por Deleuze tomando-o como o movimento de uma dupla seleção. Antes de explorar o segundo aspecto do eterno retorno, o autor chama a atenção para um novo tipo de devir, o devir-ativo das forças reativas. Observa-se nessa leitura que o devir ativo está associado à força, não mais ativa, como vimos anteriormente, e, sim, à força reativa. Isso ocorre porque a força reativa sobrepõe-se quando vai até às suas últimas consequências, elevada ao máximo e, desse modo, torna-se ativa. A força reativa divide a força ativa afastando-a do que ela pode, carregando-a para uma “vontade de nada”. Em seu início, a força era ativa e se tornou reativa porque foi distanciada do seu poder e precipitou contra si mesmo. Deleuze considera que existem forças reativas que se tornam grandiosas, assim como há forças ativas que despencam porque se perdem e não acompanham o poder de afirmação. Portanto, não basta ir até o fim de sua potência para que a força seja considerada ativa, já que o fato de ir até às últimas consequências possui dois sentidos, de acordo com a afirmação da diferença ou a negação do que difere. Ir às últimas consequências da força reativa corresponde à negação, tendo a vontade de nada como seu movente. Por outro lado, o devir ativo se dá quando afirmação e ação estão em conjunto. Assim, para que a força se torne ativa, não é suficiente ir até ao seu extremo, pois a força reativa também vai; a força deve, pois, fazer “daquilo que ela pode, um objeto de afirmação”³⁶, por isso a definição do devir-ativo como afirmador e afirmativo e do devir-reativo como negador e niilista. Segundo Deleuze, é preciso que os valores negativos não participem do eterno retorno, justificando a sua característica de dupla seletividade.

O eterno retorno extirpa da vontade aquelas forças menos desenvolvidas, as “meias-vontades”. Parodiando a máxima kantiana da ética, a “máxima” do eterno retorno é a de “o que tu quiseres, queira de tal modo que queira também o seu eterno retorno”, sendo, portanto, o pensamento do eterno retorno a “nova síntese da formulação prática”. Não há espaço aqui para um meio querer, um querer pouco. Nesse caso, a vontade de potência como vontade afirmativa é a responsável por carregar esse querer demasiado à última potência. A dupla seleção do eterno retorno consiste em primeiro lugar, na “atividade da força e na afirmação da vontade”³⁷, contudo, o pensamento do eterno retorno seleciona, porque aborda o querer em sua completude e não apenas um querer pouco, fazendo assim do querer uma criação.

³⁶ DELEUZE, G. Op. Cit, 1962, p. 77.

³⁷ Ibidem.

No entanto, não são todas as forças reativas que são selecionadas, aquelas que vão até o fim e têm o niilismo como motor, resistem. É preciso, pois, uma segunda seleção. Essas forças “parecem” acompanhar o eterno retorno e voltar junto com ele, mas quando a vontade de nada se relaciona com o eterno retorno, ela desfaz seus laços com as forças reativas: “Somente o eterno retorno faz do niilismo um niilismo completo, porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas”³⁸. Acompanhando o eterno retorno, o niilismo deixa de figurar como a “conservação e a vitória dos fracos”, pelo contrário, passa a apresentar-se como a autodestruição deles, todavia, essa autodestruição não é destruição de si, trata-se da mudança de direção das forças reativas para o nada. Já a reação, o voltar-se contra si, é o processo da força ativa transformar-se em reativa. A autodestruição deve ser, portanto, uma destruição ativa para que as forças se tornem ativas e as reativas sejam negadas. Deleuze fala de uma “negação ativa, destruição ativa” como a ação dos espíritos fortes os quais eliminam o que há de reativo neles. O movimento de transformação das forças reativas em ativas expressa o devir-ativo como potência afirmativa. Agora se pode falar de uma segunda seleção do eterno retorno que consiste na produção do devir-ativo. Para tanto, é preciso “referir a vontade de nada ao eterno retorno para aperceber-se de que as forças reativas não retornam. Por mais longe que elas vão e por mais fundo que seja o devir-ativo das forças, as forças reativas não retornarão”³⁹.

O eterno retorno possibilita a negação se tornar afirmação, mas afirmação da própria negação, resultando disso o poder afirmativo. Com relação à primeira seleção, esta segunda não elimina o querer pelo pensamento do eterno retorno, ela se vale do eterno retorno para “entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza”. Isso consiste em exprimir o ser seletivo que corresponde ao eterno retorno. Se antes era um pensamento seletivo, agora o eterno retorno é o “ser e o ser é seleção”⁴⁰. Deleuze sintetiza as duas doutrinas do eterno retorno da seguinte maneira: enquanto doutrina física, o que o eterno retorno afirma é o ser do devir, mas como doutrina ontológica e ética, afirma o ser do devir como “afirmando-se” do devir ativo. Ele afirma o ser universal de um só devir em um só lance. Esse argumento, apoiado no próprio texto de Nietzsche, fortalece a *potência afirmativa* do retorno.

³⁸ Ibidem, p. 78.

³⁹ Ibidem, p. 80.

⁴⁰ Ibidem.

A nova atuação do eterno retorno esfacela qualquer forma de identidade, de unidade, pois, retornar é afirmar o ser do devir, não podendo, assim, reivindicar um retorno do negativo ou do que possa suprimir o devir e subordinar a diferença ao idêntico. Deleuze faz uma dobra no próprio Nietzsche e concede plena autonomia ao devir. Cito-o:

A lição do eterno retorno é a de que não há retorno do negativo. O eterno retorno significa que o ser é seleção. Só retorna o que afirma e o que é afirmado. O eterno retorno é a produção do devir, mas a reprodução do devir é também a produção de um devir ativo: o super-homem, filho de Dioniso e Ariadne. No eterno retorno, o ser se diz do devir, mas o ser do devir se diz apenas do devir ativo. O ensinamento especulativo de Nietzsche é o seguinte: o devir, o múltiplo, o acaso, não contém nenhuma negação; a diferença é a afirmação pura; retornar é o ser da diferença excluindo todo o negativo. E pode ser este ensinamento permanecesse obscuro sem a clareza prática na qual está imerso⁴¹.

Em vez de semelhança, o eterno retorno traz a diferença, e, por ser seletivo, não pode ser entendido como uma lei natural, como um ciclo contínuo. O que o retorno seletivo afirma é a repetição da diferença. Esta é a ambição de Deleuze ao interpretar a doutrina nietzschiana: a de apresentá-la como um retorno da diferença originária, o qual não seria possível se retornasse o mesmo que sempre confere à diferença uma posição secundária. Ele advém de uma ausência de identidade, de uma diferença genética (vontade de potência). As duas noções nietzschianas convergem quando o eterno retorno assume a vontade de potência como não-fundo originário, destacando a sua característica de “insuficiência de origem”⁴². O eterno retorno destrói, portanto, a relação entre fundação e fundamento, ponto crucial para se pensar a abolição da origem, da qual derivavam tanto semelhança quanto diferença. Então, a partir dessa ausência de fundamento, Deleuze pode potencializar o simulacro e trazê-lo para o seu arsenal conceitual.

A potência do simulacro: Deleuze com Nietzsche

Deleuze realiza uma apropriação positiva da noção de simulacro a fim de contestar a posição dos modelos. Para isso, recorre ao eterno retorno, por ser ele um elemento de superfície sem um fundo originário que repete a diferença e não a

⁴¹ Ibidem, pp. 217-218.

⁴² Deleuze, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª Ed, 2006, p.183.

semelhança. É nítida a importância do eterno retorno como retorno da diferença para a liberação do simulacro. O próprio Deleuze enfatiza seu aspecto “superficial” ao afirmar que além de não permitir um fundamento, o eterno retorno “aniquila todo fundamento como instância que introduziria a diferença entre o originário e o derivado, a coisa e o simulacro. Ele nos faz assistir ao *a-fundamento* universal”⁴³.

O eterno retorno faz com que o simulacro não se perca no a-fundamento, pelo contrário, ele o resgata e seus efeitos são próprios de um processo de repetição da diferença, trazendo à superfície o sem-fundamento, a diferença originária como movimento de repetição. Daí Deleuze assumir o eterno retorno como saída do comprometimento com o fundamento gerador da semelhança, ponto nodal por onde o platonismo é revertido. A articulação entre o eterno retorno e o simulacro é mais uma afirmação do movimento da diferença contra as estabilizações do devir empreendidas pelo platonismo. O vínculo com o simulacro acaba por se mostrar como um movimento bem particular do eterno retorno, respondendo assim à pergunta de Deleuze sobre sua atividade.

Deleuze investe num movimento sem princípio estático ou fundador, permitindo-nos pensar no simulacro como propiciador de uma atividade incessante que se revela no próprio nome do agente. Não escapando da redundância e apoiando-nos na simulação inerente ao retorno da diferença, digamos que o simulacro simula e que sua atividade é a *simulação*, portanto podemos exemplificar o argumento explicitando como Deleuze aborda essa questão a partir da definição de conteúdo manifesto e conteúdo latente. Embora tais expressões não sejam levadas muito adiante nos seus escritos, Deleuze utiliza-as para estabelecer uma notável analogia: a distinção proporcional está para a organização no platonismo, assim como a simulação está para a ausência de identidade tanto para Nietzsche quanto para ele mesmo, Deleuze.

Ainda segundo o nosso autor, a simulação discutida nas linhas nietzschianas “designa a potência para produzir um *efeito*”⁴⁴; por sua vez, o efeito produzido pela simulação é um efeito de signo, “saído de um processo de sinalização”; o qual, como de costume, exprime um “processo de disfarce” onde há máscara sobre máscaras. Deleuze une então de maneira indissociável o simulacro e o eterno retorno e afirma que no eterno retorno “se decidem as reversões dos ícones e a subversão do mundo representativo. Aí se passa como se um conteúdo latente se opusesse ao conteúdo

⁴³ Ibidem, p. 107.

⁴⁴ DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, p. 268.

manifesto”⁴⁵. O eterno retorno nietzschiano permanece ainda no âmbito do manifesto, para Deleuze que reconhece, no entanto, a necessidade de passar por esse momento para alcançar o latente. Já no caso da reversão do platonismo, Deleuze anuncia a vitória do conteúdo latente, domínio do simulacro, sobre o conteúdo manifesto, domínio do demiurgo. Nesse combate, emerge a potência do caos, a força do a-fundamento para a superfície. Ao falar dessa emergência do caos, Deleuze refere-se ao eterno retorno como uma “potência de simulação” que em nada se distancia do simulacro, pois sua produção não é o reflexo do mesmo, ou seja, ele não produz a semelhança, e, sim, a diferença. Deleuze inscreve no simulacro a diferença não pensada sob o registro de oposição ao idêntico, mas a partir de si mesma.

A inclusão do simulacro no projeto da reversão do platonismo revela a importância desse elemento que consiste em permitir pensar a diferença em si mesma e graças à forma por meio da qual ele possibilita a repetição de uma diferença originária. Não é à toa que o simulacro é caracterizado como a letra do mundo moderno, do mundo cujos limites a representação não alcança e, mais do que reverter o platonismo, ele reverte o mundo da representação. A semelhança abolida, a potência do caos surgida da superfície, o véu do abismo sobre todo abismo descortinado, o eterno retorno resgatando a potência que o platonismo tentou perpetuar na profundidade buscando dar uma ordem ao caos, tudo isso configura o cenário da versão deleuziana da reversão do platonismo.

Deleuze desfaz a relação configurada pelo platonismo pondo a existência da identidade como simulação do simulacro graças ao descentramento promovido pelo eterno retorno. O simulacro de Deleuze é, portanto, abismo interno e produção de efeitos de simulação (vontade de potência e eterno retorno), ou seja: diferença originária e repetição da diferença. A interpretação deleuziana do fim do *Sofista* é o momento no qual as atividades da vontade de potência e do eterno retorno possibilitam falar de simulacro totalmente livre da pecha ou preconceito de imagem degradada ou imagem falsa. O simulacro como sistema da diferença simula simultaneamente o mesmo ou semelhante - elementos basilares do platonismo – que só podem partir de um abismo e, produzidos por um efeito de simulação, são apenas “ilusões”. Aliado a Nietzsche, Deleuze mostra que os agentes platônicos cerceadores da diferença são destruídos e que o platonismo pode ser revertido pelo novo simulacro engendrado por ele, agora

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 299.

autônomo em relação à cópia e ao modelo. Deixa assim de ser o simulacro platônico para se tornar o simulacro liberado por Deleuze. Retomemos as palavras finais de Deleuze ao definir o seu desafio de reverter o platonismo:

O simulacro funciona sobre si mesmo, passando e repassando pelos centros descentrados do eterno retorno. Já não se trata do esforço platônico para opor o cosmo ao caos, como se o Círculo fosse a marca da Ideia transcendental capaz de impor sua semelhança a uma matéria rebelde. É exatamente o contrário: a identidade imanente do caos e do cosmo, o ser no eterno retorno, um círculo de outro modo tortuoso. Platão tentava disciplinar o eterno retorno, fazendo dele um efeito das Ideias, isto é, fazendo com que ele copiasse um modelo. Mas, no movimento infinito da semelhança degradada, de cópia em cópia, atingimos este ponto em que tudo muda de natureza, em que a própria cópia se reverte em simulacro, em que a semelhança, em que a imitação espiritual, enfim, dá lugar à repetição⁴⁶.

Seguindo as pistas de Deleuze, o simulacro completa o sucesso de sua reversão do platonismo. Reiterando as palavras acima citadas, Platão opunha-se ao caos tentando *afundar* o simulacro na profundidade, mas Deleuze, aliado a Nietzsche, destitui o simulacro de Platão e, ironicamente, resgata o *a-fundamento* num movimento de repetição que faz simular tudo, concebendo um novo simulacro e produzindo novos efeitos. Ao contrário da tentativa de Platão de evitar que os simulacros venham à tona, com Deleuze, o simulacro é bastante frutífero por operar com a nova matéria rebelde.

A reversão do platonismo definida por Deleuze consiste em “recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos”⁴⁷. Essa definição é uma resposta rápida a pergunta sobre o significado da reversão do platonismo para a obra deleuziana. Por mais que o propósito da reversão assuma um aspecto ontológico, a subida dos simulacros não deixa de abrir uma frente importante no escopo conceitual deleuziano no que diz respeito ao debate acerca da estética. Por meio da simulação do mesmo e do semelhante, os efeitos do simulacro nos aproximam de um modo de criação muito próprio ao campo da arte sem deslocá-lo de problemas filosóficos. Ainda acompanhando Deleuze com Nietzsche, entraremos, portanto, na questão da estética, mais estritamente no sistema da obra de arte, analisando quais são as implicações que o simulacro elaborado por Deleuze assume nesse campo.

⁴⁶ DELEUZE, G. Op. Cit, 2006, p. 187; Cf. Deleuze, G. Op. Cit, 2007, p. 286.

⁴⁷ DELEUZE, G. Op. Cit. 2006, p. 106.

O sistema das muitas obras

Após apresentarmos a operação de reverter o platonismo da qual Deleuze, fortalecido pelo encontro com Nietzsche, saiu vitorioso, dedicar-nos-emos ao campo da Estética. Constatemos que, embora a preocupação não seja mais a de reverter o platonismo, a aliança com Nietzsche é mantida sob a perspectiva da estética. Reproduzimos aqui a passagem tão famosa na qual Deleuze aponta uma dualidade na estética:

A estética sofre de uma dualidade dilacerante. Designa de um lado a teoria da sensibilidade como forma da experiência possível; de outro, a teoria da arte como reflexão da experiência real. Para que os dois sentidos se juntem é preciso que as próprias condições da experiência em geral se tornem condições da experiência real; a obra de arte, de seu lado, aparece então realmente como experimentação⁴⁸.

Essa passagem, que também é tematizada em *Diferença e repetição*, parece ter sido a mais explorada entre os estudiosos de Deleuze no que tange ao problema da estética. Muito frutífera, ela suscita um debate com outros autores os quais não estão elencados em nossa proposta, como Kant e Espinosa, para ficar com dois. A pretensão aqui não é desenvolver toda a capacidade desse trecho, e, sim, abordar o recorte no qual constatamos a importância das noções nietzschianas comentadas.

Destacando a relevância do simulacro para o problema da estética em Deleuze, lembraremos as palavras do autor ao caracterizar o simulacro como “o sistema em que as diferenças se comunicam com as diferenças”. Intuímos que essa simples ideia possa contribuir de maneira inédita para a Estética, pois, apesar de reconhecermos que o alvo da crítica do platonismo não ser estritamente estético, estamos certos de que, nas dobras feitas pelo autor para concretizar o projeto da reversão, o debate acerca da estética ocupa uma posição significativa. A chave do problema é dada quando Deleuze diz que o simulacro é a “potência de afirmar todas as séries”, permitindo assim inúmeras possibilidades em uma única obra de arte, neste caso no sistema literário. Isto significa ultrapassar a questão da pluralidade de pontos de vista do observador e “abrir a obra”, até então fechada sobre a convergência dos referidos pontos, para afirmar a multiplicidade na obra. Então, por que esta característica é própria do simulacro? Eis mais uma recorrência ao que o eterno retorno propicia:

⁴⁸ DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, pp. 265-266.

Não se trata de forma nenhuma de pontos de vista diferentes sobre uma história que se supõe ser a mesma; pois os pontos de vista permanecem submetidos a uma regra de convergência. Trata-se, ao contrário, de histórias diferentes e divergentes, como se uma paisagem absolutamente distinta correspondesse a cada ponto de vista. Há realmente uma unidade das series divergentes enquanto divergentes, mas é um caos sempre excêntrico que se confunde ele próprio com a Grande Obra⁴⁹.

Como já foi dito antes, o eterno retorno afirma o múltiplo num movimento de repetição. Esta repetição seletiva exclui o que Deleuze chama de devir-igual, devir-semelhante, uma vez que a repetição diz respeito “aos sistemas excessivos que ligam o diferente ao diferente, o múltiplo ao múltiplo, o fortuito ao fortuito”⁵⁰, mas a repetição do eterno retorno atua em sistemas bem particulares. Para esclarecer quais são esses sistemas, Deleuze parte da análise da seguinte proposição extraída de Lévi-Strauss ao defender a semelhança somente em sistemas de diferenças: “só o que se assemelha difere; só as diferenças se assemelham”⁵¹.

Analisando a proposição, a primeira sentença significa que a semelhança é *condição* da diferença, ou seja, trata-se de impor um único conceito para coisas distintas. Já a segunda sentença defende a análise da semelhança somente em conformidade com uma diferença. A proposta é de uma articulação do diferente com o diferente, tentando escapar do mesmo, do idêntico, porém, para a diferença ser pensada em tal extensão, é necessária a intervenção do que Deleuze chama de “uma diferenciação da diferença, um em-si como *diferenciador*⁵²”. Ele parte em busca deste diferenciador a fim de alargar a diferença para além dos limites da representação. Ao analisar tal sistema, a pretensão de Deleuze é fazer com que o *diferenciador diferencie* e promova uma comunicação do diferente através do diferente e não uma comunicação pela semelhança.

Deleuze inicia a investigação afirmando que as diferenças são seriais (E – E’...), o sistema composto por séries e a comunicação estabelecida entre as séries, isto é, cada diferença no sistema se conecta com as diferenças de outros sistemas. Uma das características importantes do sistema é a sua “natureza intensiva”. A intensidade também é definida por uma diferença que remete a outras diferenças⁵³. O sistema deve ter a estrutura da intensidade – como afirma o próprio autor: “as palavras são

⁴⁹ Ibidem, p. 266.

⁵⁰ DELEUZE, G. Op. Cit, 2006, p.170.

⁵¹ Ibidem, p.171.

⁵² Ibidem.

⁵³ Cf. Ibidem, pp. 173.

verdadeiras intensidades em certos sistemas estéticos”⁵⁴ – e a comunicação, realizada pelo eterno retorno: repetição das diferenças em séries, mas Deleuze procura por um diferenciador que promova por sua força esse tipo de comunicação, que trace a relação do diferente com o diferente nos sistemas. Este diferenciador não é a diferença primeira, porém um agente denominado *precursor sombrio*.

Ao apresentar esse agente, Deleuze é cauteloso dizendo que *há* uma identidade do precursor e uma semelhança entre as séries cuja comunicação ele promove. No entanto, aqui, identidade e semelhança são entendidas como *projeções* do precursor e não como condição primária para se pensar a diferença. O precursor *projeta* tanto identidade como semelhança sobre si, sendo elas efeitos de uma ilusão. Só por meio de uma diferença que as diferenças se comunicam, então o precursor deve diferenciar a si mesmo, isto é, projetar, simular sua identidade a qual é a sua principal característica⁵⁵.

A ação do diferenciador alcança sistemas diversos, tais como o filosófico, o físico e o literário. Neste, as séries divergentes formam histórias diferentes na mesma história, ultrapassando os “pontos de vista diferentes sobre a mesma história⁵⁶”. O autor se vale da característica da *Obra aberta*: conceito trabalhado por Umberto Eco, evidencia a multiplicidade na obra. Surge, assim, uma forma de tratar a arte como uma experimentação, mais do que tudo sensível, indo além do próprio sensível enquanto recepção de fenômenos já dados. Nesse caso, a arte deve ultrapassar o caráter subjetivo em que sensações e emoções não sejam apenas representações do artista ou mero objeto de reflexão, posto que a arte que Deleuze toma como base, a literatura do século XX, é caracterizada pela forma descentrada e composta por séries independentes, em conformidade com as definições da *obra aberta*, de Umberto Eco⁵⁷.

A principal novidade dessa proposta de arte é como a obra sai da relação de representação dada pela “coisa vista” e o “sujeito que vê”. A obra de arte deve abrigar um sistema em séries, as quais se comunicam, sem necessariamente seguir um encadeamento lógico, destacando como em uma obra pode haver “várias obras”, porém recusar a arte como unidade e defendê-la como multiplicidade não significa assumir a

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ “Chamamos dispar o sombrio precursor, a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação as séries heterogêneas ou disparatadas. É em cada caso, seu espaço de deslocamento e seu processo de disfarce que determinam uma grandeza relativa das diferenças postas em relação” (Ibidem, p. 176).

⁵⁶ Cf. Ibidem, p. 180.

⁵⁷ Para Deleuze, “Eco mostra que a obra de arte “clássica” é vista sob várias perspectivas e passível de várias interpretações, mas que a cada ponto de vista ou interpretação não corresponde ainda a uma obra autônoma, compreendida no caos de uma grande-obra. A característica da obra de arte ‘moderna’ aparece como ausência de centro ou de convergência” (Cf. Idem, p. 109, nota 23).

validade de inúmeros pontos de vista sobre a obra, pluralizando suas perspectivas. O que Deleuze tenciona é sustentar como cada perspectiva deve corresponder a uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente. Assim, a arte torna-se capital na elaboração de uma aliança entre esta e a Filosofia, visando um “sistema descentrado” (sistema aberto) em vez de sistemas organizados em torno de um centro.

No sistema da obra aberta, as várias obras se comunicam dentro da mesma obra pela diferença e não pela semelhança, sob a ação do diferenciador⁵⁸, como nos romances *Finnegan's wake*, de Joyce, e o *Cosmos*, de Gombrowicz. Nessas obras, as histórias não seguem uma linearidade. Elas são simultâneas, acontecem ao mesmo tempo, sem ordem sucessiva ou hierárquica. Para Deleuze, “tudo se equivale”, mas esta equivalência deve ser necessariamente a da diferença. Há uma diferença entre as histórias e, se houver semelhança, ela será simulada. Não cabe falar de semelhança ou identidade senão por meio de uma simulação, já que a diferença é a origem do sistema. O sistema literário, numa definição que pode ser estendida a todo e qualquer sistema de arte, habita um não-fundo, cuja explicação Deleuze encontra no eterno retorno. Em suma, Deleuze se apropria do eterno retorno para pensar uma nova configuração do sistema das artes, porque ele não parte de um idêntico e muito menos admite o retorno da semelhança, somente da diferença⁵⁹. Quando a obra de arte moderna, ao contrário, desenvolve suas séries permutantes e suas estruturas circulares, ela indica à arte e à Filosofia um caminho que conduz ao abandono da representação. Não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo, é preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente⁶⁰.

Defender que no eterno retorno as identidades são simuladas deve-se ao fato de o Uno ser entendido por Deleuze como uma conjectura de sujeito. Se não existe sujeito, então o que retorna é o não-fundo originário (diferença), e como não há uma instância fundadora de onde parte esse movimento, a repetição enquanto retorno não copia e não se assemelha a nada. À vista disso, se há alguma característica da identidade, ela é mais

⁵⁸ Cf. ECO, U. *A obra aberta*. Trad. João Rodrigo Narciso Furtado. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 48.

⁵⁹ “O eterno retorno não faz retornar o mesmo e o semelhante, mas ele próprio deriva de um mundo da pura diferença. Cada série retorna não só nas outras que a implicam, mas por ela mesma, porque ela não é implicada pelas outras sem ser, por sua vez, integralmente restituída como aquilo que as implica. O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a insuficiência de origem assinalável, isto é, a designação da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente, o eterno retorno é bem a consequência de uma diferença originária, pura, sintética, em si (o que Nietzsche chamava de vontade de potência). Se a diferença é o em si, a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença” (DELEUZE, G. Op. Cit, 2006, pp.182-183).

⁶⁰ Ibidem, p. 108.

do que nunca uma fantasmagoria que surge mediante a *simulação* como efeito do eterno retorno. Do mesmo modo que as identidades se projetam sobre um fundo de diferença originária, a semelhança também é produzida. O sistema de diferenças, o qual Deleuze denomina como um simulacro, o mesmo e o semelhante são simulados, nada mais são senão simulações⁶¹. Eis, portanto, a força do simulacro: simular o mesmo e o semelhante! Simular tudo! O eterno retorno é o modo do funcionamento do simulacro, do sistema em que o diferente se comunica com o diferente pela própria diferença, como Deleuze define o sistema literário. O eterno retorno é peça chave para a potencialização do simulacro, porque nele a tríade Uno-Mesmo-Semelhante não preexiste ao retorno da diferença, permitindo Deleuze ir além da reversão do platonismo com o sistema de séries divergentes⁶².

Ao propor um novo tipo de sistema de séries, um sistema heterogêneo Deleuze não alcança apenas reverter o platonismo pelo eterno retorno e interferir no sistema literário. A resposta à dualidade da estética elenca as seguintes características que culminam no simulacro: “reúnem-se assim as condições da experiência real e as estruturas da obra de arte: divergência das séries, descentramento dos círculos, constituição do caos que os compreende, ressonância interna e movimento de amplitude, agressão dos simulacros”⁶³. A obra composta pela comunicação das séries divergentes promove um caos, entendido como um descentramento cujas as diferenças não são pensadas mais segundo um Modelo que reduz as diferenças ao idêntico, ao originário, e Deleuze valoriza essas obras exatamente pelo fato de elas conseguirem lidar sem pretender estabilizá-lo. A comunicação entre séries divergentes pela diferença é o modo como o caos pode vir à tona sem que haja uma destruição ou caotização: é a chamada potência de afirmar o caos. O caos deve ser resgatado em sua potência de criação e não de destruição, e, somente, por um movimento de repetição das séries isso é possível.

⁶¹ “O eterno retorno é, pois, efetivamente o Mesmo e o Semelhante, mas enquanto simulados, produzidos pela simulação, pelo funcionamento do simulacro (vontade de potência). É nesse sentido que ele subverte a representação, que destrói os ícones: ele não pressupõe o mesmo e o Semelhante, mas, ao contrário, constitui o único Mesmo daquilo que difere, a única semelhança do desemparelhado. Ele é o fantasma único para todos os simulacros (o ser para todos os entes). É potência para afirmar a divergência e o descentramento. Faz deles o objeto de uma afirmação superior. É sob a potência do falso pretendente que ele faz passar e repassar o que é” (DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, p. 270).

⁶² “Estes sistemas diferenciais com séries disparatadas e ressonantes, com precursor sombrio e movimento forçado, chamam-se simulacros ou fantasmas. O eterno retorno só concerne aos simulacros, aos fantasmas, e só os simulacros e fantasmas é que ele faz retornar. Talvez reencontremos aqui o ponto mais essencial do platonismo e do antiplatonismo, do platonismo e da reversão do platonismo, sua pedra de toque” (DELEUZE, G. Op. Cit, 2006, p. 184).

⁶³ DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, p. 266.

Conclusão

É importante considerar que, no diálogo com Platão, Deleuze não pretende transformar o simulacro num participante e com isso exigir um aumento no número de graus da dialética platônica. O que Deleuze reivindica é um “direito de existência” para simulacro sem estar submetido às regras platônicas. Assim, o simulacro como uma diferença em si mesma que compõe novas alianças em outros domínios, como o da estética. Na concepção deleuziana de simulacro, encontram-se as pistas a partir das quais podemos abordar de forma original o problema da estética filosófica bem como o da arte contemporânea.

Com relação à estética, Deleuze se reporta a esta como ciência do sensível e desconfia, de um lado, do modo como estética fora criada enquanto ciência, isto é, dedicada às representações dadas no sensível; e de outro, da separação da representação do “puro sensível”, determinado como aquilo que permanece quando a representação é eliminada⁶⁴. Com base na experimentação que valoriza o sensível, Deleuze cria um campo no qual a potência do pensamento habita uma zona chamada de “puro sensível”. Assim, reivindica uma área que não é mais objeto de saber, mas um lugar em que a potência do pensamento sensível não esteja mais submetida à Ideia nem à sensibilidade, afirmando a possibilidade de uma investigação sobre o sensível sem caráter dogmático. Isso porque seu pensamento que valoriza o sensível não está preocupado em buscar um fundamento ou pressuposto *a priori*. Deleuze investe, portanto, em um empirismo superior que pretende fazer uma reformulação na experiência através do domínio da arte, oferecendo uma nova possibilidade para a estética enquanto ciência fundada para dar conta das representações sensíveis⁶⁵.

A arte defendida como experimentação é liberada da característica de representação do ponto de vista do espectador, o que propunha a estética moderna, em especial a kantiana, e passa a ser considerada segundo o seu caráter criativo, de acordo como propusera Nietzsche com sua noção de arte como experimentação vital⁶⁶, sendo na reversão do platonismo por meio do simulacro que Deleuze ataca a dupla face da estética. Para retomarmos o argumento de Sauvagnargues, Deleuze considera que as condições transcendentais de experiência vão além da questão epistemológica,

⁶⁴ Cf. DELEUZE, G. Op. Cit. 2006, p. 94.

⁶⁵ Cf. Ibidem.

⁶⁶ SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009, p. 48.

exprimindo-se na experiência da arte. Do mesmo, a relação entre o pensamento e o sensível “implica “uma refundação das categorias, uma nova analítica”⁶⁷. Na crítica do platonismo, Deleuze apresenta o início da filosofia da representação, e, assim, curiosamente em um texto crítico ao platonismo que levanta o problema da estética moderna. Deleuze tenta resolver esse problema segundo noções nietzschianas, visando uma nova atuação da estética como experimentação, e não mais como conhecimento ou reflexão sobre a matéria sensível.

Se o mundo moderno é o mundo do simulacro, no qual as identidades não resistem, sendo apenas simuladas pelo efeito da diferença e da repetição, como bem afirma o autor no prólogo de *Diferença e repetição*, possui ressonância na ontologia e, ao mesmo tempo na arte. Visto que, considerando o romance contemporâneo, seu movimento é um círculo que gira em torno da diferença e da repetição. A arte, por sua vez, faz com que as diferenças repitam, com base em uma “potência interior”, em vez de imitar: “a imitação é uma cópia, mas a arte é simulacro, ela subverte as cópias e os simulacros”⁶⁸. Ora, essa afirmação se manterá ao longo das considerações de Deleuze acerca das suas alianças com a arte como captação de forças, criticando a imitação e a reprodução de formas. No recorte aqui proposto, destaca-se também a importância pela qual a *pop-art* assume no interior dessa discussão. Ela “soube compelir a cópia, a cópia da cópia etc., até o ponto extremo em que ela subverte e se torna simulacro”⁶⁹, no caso das “serigênicas” de Warhol.

Acreditamos que o simulacro continuou motivando seu trabalho até as últimas páginas publicadas, caso seja apenas como pano de fundo de muitas de suas novas visadas⁷⁰. Queremos dizer que, mesmo Deleuze não tenha se mantido fiel ao tema ou questão do simulacro, o que nos importa é o modo de atuação do simulacro, tal como foi descrito no tema da reversão do platonismo, com a importância da aliança com Nietzsche, aborda os temas da ontologia e da estética de modo único. Mais livremente, por assim dizer, retornemos de modo diferente e brindemos, à guisa de conclusão, com as palavras de Deleuze:

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Deleuze, G. Op. Cit, 2006, p. 403.

⁶⁹ Ibidem, p. 404.

⁷⁰ Embora o próprio Deleuze tenha dito que abandonou a questão do simulacro ao longo do seu trajeto, concordamos com a hipótese de Roberto Machado a qual defende que a mudança apontada no seu pensamento não foi conceitual, mas somente terminológica (Cf. MACHADO, R. Op. Cit, pp. 161-162).

Definimos o mundo moderno pela potência do simulacro. Cabe à filosofia não ser moderna a qualquer preço, muito menos intemporal, mas destacar da modernidade algo que Nietzsche designava como *o intempestivo*, que pertence à modernidade, mas também que deve ser voltada contra ela – “em favor, eu espero, de um tempo por vir”. Não é nos grandes bosques nem nas veredas que a filosofia se elabora, mas nas cidades e nas ruas, inclusive no que há de mais *factício* nelas. O intempestivo se estabelece com relação ao mais longínquo passado, na reversão do platonismo, com relação ao presente, no simulacro concebido como o ponto desta modernidade crítica, com relação ao futuro no fantasma do eterno retorno como crença no futuro⁷¹.

Referências bibliográficas

CRAIA, E. “Um acercamento da leitura deleuziana de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, n 20, São Paulo, 2006.

D’IORIO, P. “O eterno retorno”. *Gênese e interpretação*. In: *Cadernos Nietzsche*. Trad. Ernani Chaves. São Paulo: Discurso Editorial, n-20, 2006.

DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. (Org. David Lapoujade). Trad. Luiz B. L. Orlandi (et. al). São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª Ed, 2006.

_____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 4ª Ed, 2007.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

ECO, U. *A obra aberta*. Trad. João Rodrigo Narciso Furtado. São Paulo: Perspectiva, 1991.

FORNAZARI, S. *A diferença e o eterno retorno*. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, n. 20, 2006.

LELIS, L. *Simulacro e modos de vida como ruptura da estética moderna em Deleuze*. Dissertação mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

MACHADO, R. *Deleuze, arte e filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARQUES, M. “Phantasia em Platão”. In: *Tópicos*. UNAM: México, n 28, 2005.

_____. *Platão, o Pensador da Diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

⁷¹ DELEUZE, G. Op. Cit, 2007, pp. 270-271.

_____. Nachgelassene Fragmente 1884-1885. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 11), p. 553-554.

ORLANDI, L. “Simulacro na filosofia de Deleuze”. In: 34 *Letras*. Rio de Janeiro. vol. 5, n. 6, 1989.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fedon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

Recebido em: 10/02/2015

Aprovado em: 25/08/2017